

LO RELIGIOSO COMO CONFLICTO EN LOS ESCRITOS DE NIETZSCHE

ENRIQUE BORREGO

El marco de la enfermedad

Sobre la muerte del pastor luterano Ludwig Nietzsche, padre de F. W. Nietzsche, acaecida cuando éste sólo tenía cuatro años, escribe Friedericke Dächsel, hermanastra del clérigo, que «se le ha abierto la cabeza y ha quedado confirmado que murió de un resblandecimiento cerebral»¹. Esta noticia se ve confirmada por el diagnóstico del doctor Oppolzer y existen varios testimonios al respecto. En 1890, Ola Hansson afirmó por primera vez que la enfermedad mental de Nietzsche era hereditaria². A partir de entonces, se ha relacionado con frecuencia la extraña enfermedad y muerte del padre con la posterior locura del hijo. Esta idea se alimenta incluso con otros datos acerca de perturbaciones mentales habidas en la familia; hay testimonios de que una tía materna del filósofo se suicidó y otra se volvió loca. Igualmente otro hermano de su madre padeció en la madurez trastornos psíquicos³. Todos estos datos fueron aireados a la hora de discutir la propia enfermedad del filósofo. Es interesante la lectura que hace de la cuestión la madre de Nietzsche en carta a Overbeck⁴, del 21 de

¹ Tomado de una carta dirigida a su hijastro August, en agosto de 1849. La causa de su enfermedad y muerte pudo haber sido un tumor cerebral, según un informe inédito redactado en Pforta (cf. CURT PAUL JANZ, *Friedrich Nietzsche*, vol. I, *Infancia y juventud*, Madrid, Alianza Universidad, 1981, 43). Hay también una nota de F. Dächsel, datada el 19 de marzo del mismo año, dirigida al superintendente Wilke, en la que dice del padre de Nietzsche que está «enfermo desde el otoño anterior de tensión nerviosa y de afección cerebral...».

² Cf. C. P. JANZ *o. c.*, 40ss, en donde se recogen los documentos más importantes en relación con la «enfermedad cerebral» del pastor de Röcken, como el de su superior, el intendente Wilke o el ya citado de su médico, doctor Oppolzer, de Leipzig.

³ Cf. C. P. JANZ, *o. c.*, 34-35; 40ss. Janz se remite, por su parte, a una fuente bastante cercana al filósofo: PAUL JULIUS MÖBIUS, *Ausgewählte Werke*, vol. 5 *Nietzsche*, Leipzig 1904.

⁴ Franz Overbeck, profesor de teología en la universidad de Basilea, fidelísimo amigo de Nietzsche desde 1870.

noviembre de 1889; se queja allí del diagnóstico del psiquiatra, profesor Binswanger, en cuya clínica se encuentra su hijo. El profesor clasifica el padecimiento de Nietzsche «como algo heredado» y alude a que ya de pequeño era algo excéntrico. La madre de Nietzsche se opone a esta interpretación y atribuye el «resblandecimiento cerebral» de su marido a una caída por una escalera de piedra. Pero según algunos testimonios, ya padecía anteriormente depresiones y extraños estados de ánimo. En cuanto a la posible rareza del carácter del niño, pudo ser, según la señora Nietzsche, «consecuencia de ciertos espasmos dentales que sufrió a la edad de un año y tres cuartos». Rechaza igualmente la opinión de Binswanger respecto al carácter exaltado de la hermana del filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche, que atribuye a un derrame cerebral tenido con anterioridad⁵. Según testimonio de Resa von Schimhofer, joven amiga de Nietzsche en sus últimos años productivos, parece que el filósofo tenía ciertas alucinaciones, motivadas posiblemente por su dolencia ocular, y en una ocasión confesó a la joven su temor a que estas alucinaciones fuesen las señales de una locura incipiente. Para confirmarlo, adujo el hecho de que su padre hubiese muerto «por un padecimiento del cerebro»⁶.

Desde luego, toda esta historia de enfermedades y herencias no determina en serio lo que fue la mente de Nietzsche. A lo sumo podríamos hablar de alguna predisposición a la exaltación, a las desmesuradas hipérboles de sus posicionamientos ideológicos; también de su psiquismo paranoide, lo cual, además, se desprende con constancia de sus escritos sin necesidad de recurrir a determinadas herencias. No se puede desechar su emotividad profunda, de la que da muestras muy tempranamente, los problemas nada comunes de su adolescencia, problemas espirituales, ideológicos y, probablemente, como se verá enseguida, también morales. Nos consta de sus estados de excitación en el período de Pforta (1858-1864), incluso de algún momento de deficiente estado de consciencia⁷; pero nada nos obliga a pensar que su espíritu estuviese realmente enfermo al menos hasta pasados los primeros años de su vida profesional. Mucho se ha discutido de todo esto. Tenemos incluso alguna

⁵ Cf. C. P. JANZ, *o. c.*, vol. 4, *Los años del hundimiento 1889/1900*, Alianza Universidad, Madrid 1985, 80, en donde se encuentra más amplia información de este escrito.

⁶ Cf. ampliación de este testimonio en C. P. JANZ, *Friedrich Nietzsche*, vol. 3, *Los diez años del filósofo errante*, Alianza Universidad, Madrid 1985, 253, que analiza el artículo de RESA VON SCHIMHOFER, *Vom Menschen Nietzsche: Zeitschrift für Philosophische Forschung* 22 (1968) 248-260.

⁷ *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli-Montinari, Walter de Gruyter-Berlin-New York 1975ss, I, 1, 141. Hay ediciones en español: *Federico Nietzsche. Epistolario inédito*, Biblioteca Nueva, Madrid 1932. *Friedrich Nietzsche. Correspondencia*, Aguilar, 1989; *Federico Nietzsche. Obras completas*, V, Aguilar, 1967. Estas ediciones presentan sólo una selección de cartas, por lo que me veo obligado a citar de ordinario la edición crítica alemana.

alusión del propio Nietzsche, cuando ya era un enfermo psíquico, a unos ataques aparentemente epilépticos tenidos en su juventud, aunque sin llegar a perder la conciencia. Se ha dado mucha importancia a una nota del filósofo, intercalada en un cuaderno de apuntes filológicos, la cual parece referirse a alguna alucinación que padeció a los 24 años. Algunos aventuran la posibilidad de que se repitiese a lo largo de su vida y de que haya habido otros escritos referentes a tales estados o pesadillas, o lo que quiera que fuese, que perturbó a Nietzsche en algún momento, los cuales pudieron ser destruidos por su hermana, como hizo con tantos otros manuscritos⁸. La nota en cuestión es la siguiente:

«Lo que me llena de espanto no es la figura terrible que hay detrás de mi silla, sino su voz; y tampoco las palabras, sino el tono inhumano y terriblemente inarticulado de esta figura. ¡Ay, si por lo menos hablara como hablan los humanos!»⁹.

La nota está fechada por el editor Karl Schlechta entre 1868 y 1869. No hay testimonio alguno, escrito por el filósofo o manifestado por algún amigo, que aluda a un fenómeno de este tipo que, como afirma su biógrafo Janz, supone, desde luego, una perturbación psíquica; pero nos preguntamos, como él, si estamos obligados a suponer que se trató, simplemente, «de una pesadilla aislada, de un estado excepcional de carácter alucinatorio»¹⁰. Por mi parte, pienso que, en cualquier caso, la aventura espiritual de Nietzsche fue ya en su juventud intensa, violenta, saturada de vivencias caóticas, arriesgada, y pudo muy bien haber sentado la base de futuros conflictos anímicos y existenciales entre los que debió jugar un papel importante la evolución de su sensibilidad religiosa. Para Lou Andreas Salomé¹¹, —con la que Nietzsche tuvo bastantes confidencias—, la ruptura con su fe cristiana fue un momento fundamental en la transformación del filósofo. Él apenas habla de esta ruptura. Lou Andreas piensa que, «sin embargo, se puede considerar esa crisis como el punto de partida de todas sus transformaciones y arroja una profunda claridad en la naturaleza de su evolución»¹².

⁸ Cf. más detalles en C. P. JANZ, *o. c.* I, 228ss. El hecho de que Elisabeth Nietzsche no destruyera esta nota lo atribuye a que estaba perdida en la penúltima página de un cuaderno de que no tenía nada de autobiográfico y pudo, en consecuencia, pasarle desapercibido.

⁹ *Friedrich Nietzsche. Werke III*, Herausgegeben von Karl Schlechta, Frankfurt/M-Berlin-Wien 1979, 856 (III 148).

¹⁰ C. P. JANZ, *o. c.*, I, 228-229.

¹¹ Lou Andreas von Salomé, de la que Nietzsche estuvo enamorado y a quien llegó a pedir su mano, era rusa, nacida en 1861, 17 años, por tanto, más joven que Nietzsche. Fue también amiga de Rilke y de Freud, con el que colaboró.

¹² *Nietzsche, Zero*, Bilbao 1978, 65.

El lugar de lo religioso

Nietzsche era hijo de un pastor luterano y nieto, tanto por parte de padre como de madre, de pastores luteranos y profesores de teología. Más de una vez se ha enfatizado el hecho de que el llamado «ateo más grande del siglo XIX» naciese en una casa parroquial¹³. De niño, quería hacerse pastor como su padre y su tío, y leía la Biblia a sus compañeros de escuela; éstos lo llamaban ya «el pequeño pastor». Asimiló fuertemente para su edad la espiritualidad luterana. Se dijo de él, —hoy resultará a muchos casi paradójico— que fue el mejor alumno en la asignatura de religión. Luego fue surgiendo en él una actividad espiritual más ambivalente, reflejada en poemas, composiciones, lecturas de Byron. Comenzó a hacerse crítico con el cristianismo. Durante un tiempo, por respeto a su madre, guardó silencio sobre este cambio de actitud. No creo que sea cierta su propia interpretación de las actitudes religiosas de su adolescencia, que expone en *Ecce Homo*; todo lo que escribe en este libro respecto a su infancia y juventud está disfrazado por un complejo esquema autodefensivo, a veces delirante: afirma, por ejemplo, no haberse planteado nunca nada que no fuese un auténtico problema y que la religión no lo es; dedicarse a las cuestiones religiosas sería gastar las energías en vano. Los «conceptos de Dios», de «inmortalidad del alma», de «redención», de «más allá», «son ideas a las que no he prestado ninguna atención ni les he dedicado ningún tiempo, ni siquiera cuando era niño...»¹⁴. Todo ello es falso. En su adolescencia se preguntó por sus convicciones religiosas y por el sentido de la filosofía frente a las concepciones científicas. Con extraña madurez para sus años y con una sorprendente precocidad histórica —condición de su actualidad en nuestro siglo—, Nietzsche se percató pronto de la temeridad que supone zanjar problemas filosóficos con los que el pensamiento humano está en lucha «desde hace varios millones de años»: se trata de la eterna cuestión «espíritu o materia». Ante él están las corrientes del pensamiento decimonónico, a la derecha y a la izquierda de Hegel, los enrevesados y sofisticados conceptos dialécticos con los que se pretende entender ambas posturas. Pero, en definitiva, —piensa Nietzsche cuando sólo tenía 17 años— está la tradición con sus creencias que han constituido hasta ahora el exponente del humanismo y la cultura, frente al intento de ligar la filosofía a las ciencias naturales y extraer de ellas un sistema de lo real. Escribe a este respecto en su ensayo *Hado e historia*:

«¿Es el hombre algo distinto que materia evolucionada a través de los mundos intermedios de la flora y la fauna?... Hemos de esperar grandes perturbaciones para el día en que la gente comprenda que todo el cristianismo está fundado en

¹³ En Röcken (Turingia), el 15 de octubre de 1844.

¹⁴ *Ecce homo*, Busma, Madrid 1984, 61.

afirmaciones indemostradas. La existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la revelación, continuarán siendo eternamente problemas. Yo he intentado negarlo todo: ¡Ah, destruir es fácil; construir, en cambio, qué difícil!... El poder de la costumbre, la necesidad de algo superior, la ruptura con todo lo establecido, la disolución de todas las formas sociales... todo ello mantiene una lucha no resuelta, hasta que al final, una serie de experiencias dolorosas, de acontecimientos tristes en nuestro corazón, nos llevan de nuevo a la vieja fe de la infancia»¹⁵.

Muy lejos está todavía de afirmar, como lo hará hacia el final de su vida lúcida, en *Ecce Homo*, que el ateísmo se da en él «instintivamente», que no es un hecho acaecido en un momento dado de su vida o un resultado de circunstancias concretas. Para entonces tiene mucho de qué defenderse, o un rencor, o un miedo, que le conduce a la expresión cínica: «Soy demasiado curioso, demasiado *problemático*, demasiado orgulloso, para contentarme con una respuesta burda. Dios es una respuesta burda, una falta de consideración para todos los que nos dedicamos a pensar; en el fondo, no es más que una burda *prohibición* que nos hacen diciéndonos que no debemos pensar»¹⁶. Curiosamente, su amiga Lou Salomé lo define como «una *naturaleza religiosa*, lo que despertaba por parte de Nietzsche una fuerte resistencia. Lou Salomé escribió: «Veremos el día en que se presente como heraldo de una nueva religión, y será entonces una religión que reclute héroes como discípulos»¹⁷.

Nietzsche rompió la mayor parte de sus apuntes íntimos del período más crítico de su adolescencia, sobre todo poemas, destrucción que más tarde terminaría Elisabeth Förster, deseosa de sustraer al público los síntomas de la tragedia interior de su hermano. Hay, sin embargo, suficientes retales que dejan ver el difícil tramado de su experiencia vital entre los 17 y los 20 años y el lugar importante que su sentir religioso ocupa en esta experiencia. En dos poemas enviados a su amigo y condiscípulo Raimund Granier, en carta del 28 de julio de 1862, Nietzsche rebosa sentimiento religioso. El primero, dice, es «una prueba de mis canciones de iglesia»:

«Me has llamado:
Señor, me apresuro
y me detengo ante las gradas de tu trono.
Lleno de amor,
resplandece tan entrañable,
tan dolorosamente,
tu mirada en mi corazón: Señor, voy hacia ti».

¹⁵ *Jungeschriften, Gesammelte Werke*, Musarion Ausgabe, Munich 1922-29, I, 61ss.

¹⁶ *Ecce Homo*, 62.

¹⁷ LOU ANDREAS SALOMÉ, *Mirada retrospectiva. Compendio de algunos recuerdos de la vida*, compilados y comentados por su amigo personal en los últimos años, Ernst Pfeiffer, (Ed. española), Alianza Editorial, Madrid 1980, 75.

El segundo poema lo presenta a Granier como «una pequeña pieza de vivencia propia». Se manifiesta ya en estos versos un espíritu oprimido, pero la mirada de Dios es todavía confortante, no ha adquirido aún la penetración acusadora de los últimos años, que provocará el tema de la «muerte de Dios»:

«Estaba perdido,
ebrio de vértigo,
hundido,
destinado al infierno y al tormento.
Te alzaste a lo lejos:
tu mirada, indeciblemente
viva,
me encontró con frecuencia: ahora voy gozoso hacia ti»¹⁸.

La crisis religiosa

En 1864 comienza Nietzsche sus estudios de teología en la universidad de Bonn. Esto lo hace por dar gusto a su madre, pero su intención es hacer simultáneamente filología. El propósito le dura poco y en el segundo semestre abandona la teología. En Pascua de ese mismo año rehúsa tomar la comunión con su familia, aunque todavía no rompe definitivamente. Tiene veinte años y escribe poemas en los que se dirige a Dios con honda vivencia, al parecer:

«Te quiero conocer, desconocido.
A ti, que me agarras en lo profundo de mi alma,
que pasas a través de mi vida como un huracán.
¡Tú incomprendible, hermano mío de sangre!
Te quiero conocer, te quiero incluso servir»¹⁹.

Su escasa formación teológica no llega a proporcionarle una respuesta adecuada a sus interrogantes existenciales; se siente en la necesidad de escoger entre «la comodidad tranquilizadora de la fe, garantizada por tantos hombres sabios», y la arriesgada búsqueda de la verdad. Por una u otra razón participaba de esta creencia, hoy apenas sostenida, de que la fe es una opción tranquilizante que puede tomarse o dejarse según las energías o los deseos de lucha que se posean. Pensó que era más fácil «aceptar sencillamente todo aquello en lo que ha sido uno educado» y que ha ido echando hondas raíces en nosotros, que emprender «nuevos caminos de lucha» contra el hábito de estas creencias, «en la inseguridad de andar independiente, con frecuentes vacilaciones del espíritu y hasta de la conciencia, desconsolado a veces, pero siempre con el eterno fin de lo verdadero, lo bello y lo bueno»²⁰. Naturalmente, esto quiere decir que

¹⁸ *Briefwechsel*, I, 1, 217-218.

¹⁹ *Jungeschriften*, I, 254.

²⁰ *Briefwechsel*, I, 2, 60.

Nietzsche desconoció la fe como compromiso existencial, concepto más duro, evidentemente, más implicado en las decisiones importantes de la vida que el de una «fe refugio», solución de problemas metafísicos o angustias vitales. Tampoco parece que el filósofo hubiese tenido ocasión de vivenciar en una comunidad el modo de fe que hubiese necesitado en aquellos años su espíritu inquieto, demasiado hondo, sensible y clarividente para su tiempo. En una carta a su hermana Elisabeth, del 11 de junio de 1865, deja constancia de esta situación: la fe resulta infalible para el que ya la tiene. En este sentido, afirma, «sólo la fe salva». Pero esta proposición se refiere a su peculiar punto de vista: *sólo la fe salva de la angustia en la búsqueda de la verdad*. Rechaza así Nietzsche, a los 21 años, los argumentos de «experiencias interiores» con los que los creyentes defienden la certeza de su fe. Su mente se encuentra ya fuera de la vivencia de la fe cuando, lejos de basarse en ella, se lamenta de que la fe «no ofrece el más mínimo punto de apoyo para fundar una verdad objetiva»; la subjetividad de esta apreciación de la fe no le resta dramatismo a su situación intelectual: «¿Buscamos en nuestro esfuerzo tranquilidad, felicidad? No, simplemente la verdad, por espantosa y repulsiva que pueda ser». «Aquí se separan los caminos de los hombres: si deseas el reposo del alma y la felicidad, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, entonces, busca»²¹.

Biografía del declive

Sus notas autobiográficas de 1856-1869 nos cuentan la crisis y el momento del cambio durante sus dos primeros años de Leipzig. Llevaba ya años de depresión y angustia espiritual, pero ahora estaba decidido a librarse de ellas. En realidad ya casi había perdido la fe cristiana, después de la lectura de *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, y la *Vida de Jesús*, de David Friedrich Strauss. Pero la sacudida se la da la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer. El pesimismo de este filósofo contribuyó en gran manera a conformar su visión del mundo. A ello se añadieron algunas otras influencias de sus apasionadas lecturas. Por aquel tiempo escribió Nietzsche: «Kant, Schopenhauer, Lange, no necesito más»²². Más adelante perderá su entusiasmo por estas tesis e incluso se hará profundamente antischopenhaueriano.

En 1870 fue nombrado catedrático extraordinario de la universidad de Basilea. Nietzsche produce en algunos de sus alumnos, según testimonios, una imagen de hombre noble, elevado, respetuoso con las opiniones de los demás, influyente en sus alumnos por su personalidad pero sin intentar imponer sus

²¹ *Briefwechsel*, I, 2, 60-61 (*Epistolario inédito*, 22-23).

²² *Briefwechsel*, I, 2, 158.

propias concepciones sobre la vida. No aparece aún su agresividad crítica, paradójica y cínica; parece un profesor entusiasmado con la antigüedad clásica. Pero es ya interiormente un espíritu escéptico, patológicamente atormentado y sin esperanza. Dada su precaria salud, decide descansar un tiempo de su tarea docente, encontrarse con su verdadera vocación de filósofo, viajar y dedicarse más a su propio cuidado, para lo que pide unas vacaciones, en principio sólo para el curso 1876-1877, pero que las prolongará hasta abandonar ya definitivamente la enseñanza, víctima de su persistente enfermedad, que le produce permanentes dolores de cabeza y vómitos²³. Al final de 1879 tiene un ataque que le mantiene en la inconsciencia tres días. Sólo tiene 39 años. Esta fecha marca un cambio cuya causa discuten sus biógrafos. El estar a las puertas de la muerte le hizo aferrarse a la vida. Aunque se la hacía insoportable, la vida se convirtió para él en el valor supremo y esta vida constituía para Nietzsche la mayor realización del hombre²⁴. C. P. Janz aduce un testimonio de la amiga de Nietzsche, Malwida von Meysenburg, en cuya casa (Villa Rubinacci) se aloja el filósofo, entre 1876 y 1877. Esta señora, cuya adoración por Nietzsche es patente, habla de su espíritu alegre, abierto, comprensivo y hasta idealista, que aún mostraba al comienzo de su estancia en Sorrento, durante la cual no le dejaron los dolores: «...llegamos a coincidir en que la verdadera meta de la vida ha de ser el afán por la sabiduría. Nietzsche dijo que al hombre auténtico todo debe servirle *para eso*, incluso el sufrimiento, y que en ese sentido, él bendecía también el último año de su vida, lleno de padecimientos...»²⁵. En esta villa llegó Nietzsche a leer y comentar el Nuevo Testamento, comentarios filosóficos y aclaraciones filológicas que elogia M. von Meysenburg y manifiesta que esta lectura impresionó a Nietzsche, aunque no podemos suponer que esta impresión tuviese un sentido religioso.

Sin embargo, en el período de 1873 a 1880, especialmente en sus *Consideraciones intempestivas* y en *Humano, demasiado humano*, que subtítulo *Un libro para espíritus libres* y dedicó a la memoria de Voltaire, su postura se había radicalizado frente al progresismo racionalista y adquirido un carácter francamente polémico y apasionado, aunque a veces rayano en el escepticismo. Su enfrentamiento con el cristianismo llegó a excitarlo con el tiempo hasta el

²³ En carta a Wagner, del 27 de septiembre de 1876, escribe Nietzsche: «...gracias a lo paciente de mi temperamento he tragado dolor tras dolor en los últimos años, como si yo hubiese nacido únicamente para ello y para nada más... Esta neuralgia trabaja concienzuda y científicamente, sondea metódicamente hasta qué punto puedo soportar el dolor y cada vez se toma treinta horas para este análisis...» (*Nietzsche Briefwechsel*, II, 5, 190-191).

²⁴ C. P. JANZ, *o. c.*, III, 14-15.

²⁵ MALWIDA VON MEYSENBURG, *Lebensabend einer Idealistin*, Schusterg u. Loeffler, Berlin 1900, 49 (cf. C. P. JANZ, *o. c.* vol. 2, *Los diez años de Basilea, 1869-1879*, 372).

punto de caer enfermo. Es sintomático, reconoce Janz, que desde 1873, se ponía enfermo casi todos los años por Navidad. Sin embargo, Lou Salomé, bastante relacionada por entonces con Nietzsche, cuenta cómo pudo presenciar la angustia que le produjo el abandono de la fe. Piensa que este abandono hizo del filósofo el eterno caminante extraviado, pero guiado siempre por un instinto religioso²⁶. Evidentemente es una opinión personal y no todos los críticos dan la misma importancia a su observación, por muy próxima que estuviese a Nietzsche. Lo que sí es un dato relevante es que el «filósofo más ateo» no deja de escribir de Dios, de cuestionárselo primero, de negarlo después hasta el sarcasmo desesperado o la blasfemia. Su lucha por encontrar una alternativa de libertad a la vida no es sino una continua referencia a los viejos valores que él vio, en un momento, fundamentados en Dios. Entre las páginas más desgarradas de *Así habló Zaratustra* se desliza su queja de que Dios no fuese más claro, tan claro que no se le hubiese podido negar, o de que no hubiese hecho al hombre mejor²⁷. Parece que argumenta como si esta falta de claridad redundase también en su propia justificación ante un Dios posible. Otras veces casi se percibe la estela de la nostalgia de la fe antigua de su adolescencia: Nietzsche introduce en su *Zaratustra* el personaje nostálgico del viejo y último papa, que sirvió a Dios durante muchos años con amor. Después de la muerte del antiguo Dios, el viejo ya no tiene alegría, aunque se ha visto libre. Entre el recurso literario y la blasfemia, Nietzsche afirma que era un dios oculto, lleno de misterio, que se enfadaba porque no le comprendíamos²⁸. Le reprocha su intransigencia y su piedad; tal vez son reproches, neuróticamente deformados, que en su ya lejano tiempo de crisis había hecho Nietzsche a Dios. Estos reproches son en realidad los elementos más valiosos para un estudio serio de su problemática espiritual: La piedad supondría aceptar el perdón y, consiguientemente, la culpa. Redimir no puede ser sólo olvidar sino hacer que «lo que fue» no haya sido. Por ello no hay más liberación que la voluntad de poder, la transvaloración²⁹. Pero dejaremos este análisis para otra ocasión; acometerlo ahora sería desproporcionado respecto al espacio que podemos dedicarle en estas páginas.

²⁶ L. ANDREAS SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Viena 1911, 87 (citado por E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona 1986-1990, vol. III, 235).

²⁷ *Así habló Zaratustra*, (Obras completas de Federico Nietzsche, VII) Aguilar, Buenos Aires 1947, 260.

²⁸ *Así habló Zaratustra*, IV, «Sin trabajo», 259; 260.

²⁹ «Redimir a los que fueron y transformar todo "lo que fue" en "lo que yo hubiera querido que fuera", a eso es a lo que yo únicamente llamaría redención" (*Así habló Zaratustra*, II, «De la redención», 144. Para los conceptos de salvación, castigo, cf. *ibid.*, 144-145.

El escrito *Ecce homo* refleja ya su deterioro mental. Cuando empieza a publicar su mejor obra, *Así habló Zaratustra*, ya está al borde de la locura, pero tiene más capacidad que nunca para las bellas imágenes y la poesía. A comienzos de 1889 —sólo tiene 44 años— cae sin sentido en las calles de Turín y este accidente le introducirá ya definitivamente en el mundo de sus imágenes paranoides. No volverá a la lucidez durante los 11 años que le quedan de vida.

Paradojas y contradicciones

Sus ideas sobre los múltiples aspectos de la vida, la moral o la historia son siempre sugerentes y pintorescas, unas veces geniales y otras delirantes y paranoicas. Como anticipándose al existencialismo sartriano, Nietzsche afirma que al ser humano nadie le da sus propiedades, ni Dios ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo*. Rechaza, pues, conscientemente la idea que, según él, había defendido Kant y «tal vez Platón». Su tesis se expresa en los términos más absolutos: *Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente que hoy llamaríamos existencial. Apela, como en tantas otras ocasiones, al fatalismo de la existencia y a la dureza de la «circunstancia», la cual, frente al posterior sentido orteguiano, es en sí inapelable. «Se es necesario, se es fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo»³⁰. Así, la fatalidad del ser del hombre no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. No se puede ir contra ella. De esta manera expresa la experiencia, ya familiar en nuestro lenguaje fenomenológico, de reconocerse primariamente como un «ser arrojado a la existencia», aunque Nietzsche se esfuerza por ver esta experiencia desnuda con un optimismo proclamado en nombre mismo de la vida.

La idea de fatalidad lleva a Nietzsche a expresiones tradicionalmente idealistas, pero su intención es afirmar una nueva idea del «todo» como realidad inexorable, una mezcla de fatalismo griego e idealismo materialista en el que se descubre la búsqueda de una liberación de su antigua pesadilla. En efecto, el concepto de finalidad es sólo un invento del hombre, pero tal finalidad no existe en lo real. Una finalidad supondría que el hombre sería de alguna manera dueño, o al menos responsable, de su destino; sin embargo, dice, el hombre «*no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una «finalidad», con él *no* se intenta alcanzar un «ideal de hombre» o un «ideal de felicidad» o un «ideal de moralidad»; es absurdo querer *echar a rodar* su ser [el ser del hombre] hacia una finalidad cualquiera». Se camina ya hacia una antropología llamada nihilista: «La voluntad moral no se identifica con «la voluntad de poder»; la primera «no mueve ya nada»; simplemente, dice Nietzsche, «se limita a

³⁰ *El ocaso de los ídolos*, Madrid 1985, 87.

acompañar a los procesos, pudiendo también falsearlos». La finalidad o el motivo de la voluntad «no es más que un fenómeno superficial de la conciencia. El yo ha pasado a ser una fábula, una ficción, un juego de palabras; ha dejado totalmente de pensar, sentir y querer»³¹. Si no hay finalidad no hay responsabilidad por el pasado ni por el futuro. Dios sigue estando en el eje de una subconsciente metafísica y su sorprendente lógica, un complejo mecanismo de defensa.

«La *única gran liberación* consiste en no responsabilizar a nadie, en que no sea lícito atribuir el modo de ser a una causa *primera*, en que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como «espíritu»; sólo así se restablece nuevamente la *inocencia* del devenir. La idea de Dios ha sido hasta ahora la gran objeción contra la existencia. Nosotros negamos a Dios, y, al hacerlo, negamos la responsabilidad; sólo así redimimos al mundo»³².

En el último año lúcido de su vida, Nietzsche se empeña en ignorar sus antiguos estados de ánimo, presentes aún, al parecer, en su experiencia cotidiana, los niega enfáticamente, se engaña: «me falta un criterio válido para determinar lo que es el remordimiento de conciencia, aunque por lo que he oído decir de él no me parece nada estimable». «Un remordimiento de conciencia me parece una mala forma de ver las cosas»³³. No creo que sea esta una declaración de su cinismo, aunque sea una declaración cínica. Sabemos que sabía qué es el sentido de culpa, lo descubrimos a cada paso, a través de sus más bellas proyecciones literarias. Si hubiera escrito una antropología sistemática, la «culpa» estaría entre los elementos nocivos que hay que evitar a toda costa: el hombre bien constituido no cree ni en la «desgracia» ni en la «culpa», sabe «olvidar»³⁴. Su instinto de autodefensa le lleva a considerar la conciencia «como una superficie que hay que conservar limpia de todo gran imperativo», y pone a sus lectores en guardia contra la infiltración de cualquier idea ética destinada a dominar, contra cualquier idea que pueda alzarse como una «verdad» a la que haya de someterse la inteligencia. Esta sumisión acabaría con la libertad de la conciencia, plantearía de nuevo problemas morales, despertaría antiguas pesadillas, engendraría el miedo. De aquí su inmensa capacidad para invertir valores, un arte y un instinto «ejercidos secretamente durante largo tiempo» que le conducen a la liberación o, al menos, a su confesada serenidad³⁵. Rechazará, pues, antiguas ideas inquietantes, producto de la imaginación, «o mentiras surgidas de los malos instintos de los seres

³¹ *El ocaso...*, 80.

³² *Ibid.*

³³ *Ecce Homo*, 61.

³⁴ *Ecce Homo*, 46-47.

³⁵ *Ecce Homo*, 79-80.

enfermos y nocivos en el sentido más profundo», como Dios, alma, virtud, pecado, más allá, verdad, vida eterna... los cuales carecen de importancia por más que la humanidad les haya dado siempre importancia³⁶. Sin embargo, nunca estará seguro; no es nada sorprendente que tras exclamar en 1872, «¡La verdad! ¡Ilusoria locura de un Dios! ¡Qué importa a los hombres la verdad!»³⁷, escriba en 1888: «Todos tenemos miedo a la verdad. Lo confieso... Lo que nos vuelve locos no es dudar, sino estar convencidos de algo; pero para experimentar esto, hay que ser profundo, abismal, filósofo»³⁸. Esta inseguridad nos prohíbe, a veces, acudir al cinismo como clave hermenéutica.

Fatalidad y libertad

La idea de fatalidad le obliga a negar casi todo lo que se ha dicho sobre Dios o el hombre, la moral y la libertad, o, como él decía, «la «inversión de todos los valores». Pero su crítica se extiende a la intención misma que ha conducido al hombre a «inventarse» tales conceptos; incluye todo lo que sea «religión» y «moral», que constituye «la corrupción por antonomasia de la razón». «Los sacerdotes y los legisladores morales, los teólogos en general, son los autores de semejante corrupción de la razón»³⁹.

«Hoy que nosotros, los inmoralistas,... tratamos de eliminar del mundo nuevamente, con todas nuestras fuerzas, los conceptos de culpa y de castigo, y de purificar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no contamos con unos adversarios más radicales que los teólogos, quienes, esgrimiendo la idea del «orden moral del mundo», siguen infectando la inocencia del devenir mediante los conceptos de «culpa» y de «castigo». El cristianismo es una metafísica de verdugo»⁴⁰.

Todos los intentos anteriores de fundamentar la moral son atacados por Nietzsche. Incluso principios tan universales como el imperativo categórico de Kant o el inatacable principio schopenhaueriano⁴¹, son declarados de mal gusto, falsos y sentimentales, ya que la esencia del mundo es la voluntad de poder⁴² y la vida misma es voluntad de poder⁴³.

³⁶ *Ecce Homo*, 81-82.

³⁷ *Über das Pathos der Wahrheit (Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. Colli-Montinari, III 2, De Gruyter 1973, 253).

³⁸ *Ecce Homo*, 72.

³⁹ *El ocaso...*, 77.

⁴⁰ Cf. *El ocaso...*, 82-83.

⁴¹ Tan universal como el kantiano: «No hagas daño a nadie, sino ayuda a todos cuanto puedas» (*El fundamento de la moral*, II, 6).

⁴² *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid 1980, 114-115.

⁴³ Cf. *Más allá...*, 215-216.

Nietzsche no sólo está en contra de la *libertad*, en tanto que ésta implica responsabilidad moral, sino que le irrita la idea misma de *voluntad libre*. Esta irritación parece dar pie, una vez más, a la sospecha de que persiste en él un antiguo estado angustioso de conciencia, engendrado, tal vez, en su espíritu enfermizo por las ideas represivas de la moral de su tiempo. Ello explica en parte que su crítica de la libertad adquiera tonos insultantes; la libertad —dice— es «la artimaña más desacreditada de los teólogos para “responsabilizar” a la humanidad, de acuerdo con el objetivo que persiguen, esto es, para *hacer que dependan de ellos...*»⁴⁴. «La doctrina de la voluntad ha sido inventada esencialmente con la finalidad de castigar, es decir, de querer encontrar culpables»⁴⁵. Como un eco de Marx, deformado por la distancia intelectual, la idea de voluntad libre, como otras propias de cualquier ideología del pasado, tiene su origen en minorías en poder; pero las minorías de Nietzsche son más retorcidas y malévolas, y desde luego menos reales, que las de Marx.

«Toda la vieja psicología de la voluntad debe su existencia al hecho de que sus autores, los sacerdotes que ocupaban los puestos más elevados de las antiguas comunidades, trataron de arrogarse el *derecho* a imponer castigos o quisieron conferirle a Dios ese derecho. Se supuso que los seres humanos eran «libres» para poder así juzgarlos y castigarlos, considerándolos *culpables...* Con ello se elevó a la categoría de principio de la propia psicología el fraude más absoluto en cuestiones psicológicas que se puede dar»⁴⁶.

No cabe duda que su crítica, aunque exaltada y radical, tocaba en ocasiones puntos claramente vulnerables de la moral cristiana que predicaban los sacerdotes de su tiempo y que se ha seguido predicando durante muchos años. Prescindiendo de sus radicalizaciones, muchas de las críticas puntuales que hizo Nietzsche a la moral se leerían hoy, en otro contexto menos hostil, con toda naturalidad y aceptación. Entre los «fragmentos» que dejó Nietzsche hay uno del verano de 1887 en el que acusa al «sacerdote del cristianismo» de «enemigo mortal de la sensibilidad» por su odio contra los sentidos, contra el gozo de los sentidos, la alegría en general y la sexualidad⁴⁷, crítica que se identifica aparentemente con otras muchas que le han sucedido hasta casi hoy mismo por parte de mentalidades de dentro y de fuera de la Iglesia, pero que en Nietzsche se convierten en un grito confuso, enmarañado, en defensa de una vida de libertad que le arrebatan sus fantasmas interiores. En los anquilosamientos, rigideces y errores en general de la moral en uso Nietzsche ve sobre todo el rostro temido del opresor. No hablo, pues aquí, del origen, acierto o alcance de

⁴⁴ *El ocaso...*, 85.

⁴⁵ *El ocaso...*, 86.

⁴⁶ *El ocaso...*, 86.

⁴⁷ *Nietzsche Werke*, VIII 1, 340.

la crítica nietzscheana a la moral cristiana, punto desde luego interesante hoy pero no del todo pertinente para esta reflexión, sino del contexto emocional en el que esta crítica se formula. La tesis de Nietzsche, independientemente de los posibles traumatismos que pudiese éste padecer, está ahí y sigue en la actualidad interpelando a las ideologías religiosas: en el terreno moral, viene a decir, todo naturalismo representa una moral sana; y una moral sana está regida por un instinto de vida. En consecuencia, la moral que va en contra de la naturaleza, esto es, «casi toda la moral que se ha enseñado, respetado y predicado hasta hoy, va precisamente *en contra* de los instintos a los que *condena*, unas veces de una forma solapada y otras de un modo ruidoso y descarado». Hasta aquí no es más que una tesis discutible que, por supuesto, no podía ser asimilada por sus contemporáneos, sobre todo por los estamentos cristianos contra los que está en gran parte formulada. Pero a reglón seguido concluye, con la más extrema y fanática radicalidad, que «el santo en el que Dios tiene puesta su complacencia es el castrado ideal» y que «la vida termina donde empieza el reino de Dios»⁴⁸. Así, pues, una tesis que hoy podríamos reconocer como válida, una vez purificada de su contexto radical y superada la rigidez de conceptos como «naturaleza» o «instinto», se convierte en una explosión desesperada y blasfema.

La «muerte de Dios»

La famosa expresión ha sido frecuentemente trivializada. Tiene, incluso, un alcance más complejo que el que se le ha dado con frecuencia como mera afirmación de ateísmo. No se refiere Nietzsche al sentido lógico que podría tener la proposición «Dios ha muerto». Si Dios existe, no puede, obviamente, morir. Se refiere a la muerte de Dios en la conciencia del hombre, a un cambio cultural que convierte en antiguo y periclitado el régimen de los antiguos valores. Nietzsche lo expresa gráficamente en la figura del último papa, sin trabajo ya, después de la «muerte de Dios». Entonces recaba una orientación de Zaratustra, «el más piadoso de todos los que no creen en Dios», y Zaratustra le dice: «Es mejor que no tengamos Dios, es mejor hacerse cada uno su destino con sus propios puños, es mejor ser un loco, es mejor ser cada uno un dios»⁴⁹.

Nietzsche no habla de una muerte radical y definitiva que sucede de un solo golpe, como si se tratase de una muerte física, sino del dramático hecho histórico de que está muriendo la fe del hombre en Dios. Entiende la «muerte de Dios» como un acontecimiento histórico, como algo que les ha acontecido a los hombres en relación con Dios; y en esto sí es definitiva la «muerte de Dios».

⁴⁸ *El ocaso...*, 73.

⁴⁹ *Así habló...*, IV, «Sin trabajo», 260.

Este acontecimiento define nuestra época histórica⁵⁰. Como una imprecisa esperanza quedan flotando estas palabras de Zaratustra dirigidas al viejo y último papa, cuyo sentido se me escapa realmente: «En verdad, podríamos esperar mucho tiempo hasta que alguien resucitase a tu Dios. Pues ese Dios antiguo ya no sirve: ha muerto definitivamente»⁵¹.

¿Es Dios el que ha muerto o sólo la antigua idea de Dios, la que hasta ahora han tenido los hombres? Heidegger interpreta que Nietzsche indica con la «muerte de Dios» el derrumbamiento del mundo suprasensible, la metafísica, es decir, «la filosofía occidental entendida como platonismo ha tocado a su fin»⁵². Yo, por mi parte, me inclino a ver una serie de elementos psíquicos en la «teoría» de la «muerte de Dios»: estos elementos avalan la suposición de una carga emocional ocasionada por la pervivencia de las antiguas angustias de una consciencia reprimida por un sentimiento infantil de culpabilidad fijado en la mirada penetrante, irresistible, y en la voz inarticulada de aquel personaje situado a su espalda. La «muerte de Dios» explicaría así una peculiar motivación del ateísmo personal de Nietzsche, que no anula, por supuesto, el conjunto de su pensamiento crítico y su validez dentro de la evolución de la historia de las ideas. Pero sí se trata de una relación importante. Desde esta perspectiva, se desvela un significado particular de la parábola del encuentro de Zaratustra con «el más feo de los hombres», asesino de Dios. En este pasaje, Zaratustra intuye la identidad de aquel monstruo:

—«Sé perfectamente quién eres —dijo con voz de acero—: Tú eres el asesino de Dios». Deja que me marche.

Tú no has podido “soportar” al que “te” veía, al que te veía constantemente en todo tu horror, tú, el más feo de los hombres. ¡Te has vengado de ese testigo!⁵³»

Dios supone en este momento una intromisión en la conciencia. El más feo de los hombres responde entre otras cosas: «fue preciso» que muriese: veía con ojos que lo ven «todo»; veía las profundidades y los abismos del hombre, todas sus vergüenzas y sus deformidades ocultas.

«Su piedad no conoció el pudor: registraba los repliegues más inmundos de mi ser. Fue preciso que muriera ese curioso entre todos lo curiosos, ese indiscreto, ese misericordioso.

Me veía sin cesar, “a mí”; fue preciso que yo me vengara de semejante testigo si no quería morir yo mismo.

⁵⁰ Cf. E. COLOMER, *El pensamiento alemán*, III, 272.

⁵¹ *Así habló...*, IV, «Sin trabajo», 261.

⁵² *Nietzsches Wort «Gott ist tot» (Gesamtausgabe*, V, ed. Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 254).

⁵³ *Así habló...*, IV, «Sin trabajo», 263.

El Dios que lo veía todo, "aun siendo hombre", ¿ese Dios debía morir! Así habló el más feo de los hombres»⁵⁴.

Los interrogantes de ateísmo

Pero el ateísmo de Nietzsche rechaza las conclusiones tranquilizantes de Feuerbach y Marx, no es nada frívolo, como en ocasiones se ha dado a entender. Las consecuencias del ateísmo no son agradables; sin Dios, la realidad se hunde en la nada. Así pues, más bien hay que decir, piensa Nietzsche, que para la gente que no se ha liberado como él, el «acontecimiento» del ateísmo es algo grave, trágico. El ateísmo plantea infinitos interrogantes. He aquí la imagen del hombre loco que aparece en *El gay saber*:

«Todos somos sus asesinos [de Dios] pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles?... ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita? ¿no nos absorbe el espacio vacío?...»⁵⁵.

La «muerte de Dios» no es un suceso tranquilizador para las conciencias. Por ello existe la tentación de volver a ser creyente. «Hemos abandonado la tierra firme, nos hemos embarcado... ¡Ay cuando te viene la añoranza de la tierra firme... y ya no hay tierra firme»⁵⁶. Fatalidad, lamento y obstinación, necesidad de alejar el peligro de la angustia, de superarlo con la arrogante negación. Paradoja que podría ofrecer una perspectiva particular del *nihilismo* nietzscheano: Si Dios ha muerto, nada tiene sentido. Sartre se hará eco de esta profunda conciencia⁵⁷. El nihilismo sucede como la desvaloración de los valores supremos. Nietzsche se convierte así en el profeta del mundo occidental moderno. Tiene conciencia de que es un pensamiento autodestructivo; pero él lo ha vivido así y uno puede ahora plantearse si este rebelde y autodestructivo pensamiento le hirió a él mismo y provocó aquella conciencia de tener «literalmente» el porvenir de la humanidad en su mano⁵⁸ y que terminó en las imágenes alucinantes del final⁵⁹.

⁵⁴ *Así habló...*, IV, «El más feo de los hombres», 265.

⁵⁵ *El gay saber*, 125, Bitácora, Madrid 1973, 242.

⁵⁶ *El gay saber*, 124, 241.

⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, o. c., 217.

⁵⁸ Borrador de carta a su hermana, de diciembre de 1888 (*Friedrich Nietzsche. Correspondencia*, Aguilar, Madrid 1989, 439).

⁵⁹ Entre las ideas megalómanas que expresó en las últimas cartas —las llamadas «cartas de locura»— está la identificación con «el crucificado», sin que podamos saber si se refería a Jesús o más bien a un nuevo «salvador».

Sin embargo, parece subsistir en este pensamiento destructivo, distorsionado hasta el paroxismo delirante, una convicción, también fatalista, que constituye como una dialéctica revolucionaria, sutil alternativa de la marxista, idealista en el fondo y redentora. Se trataría aquí de un cierto mesianismo que promete la verdad tras el derribo de los ídolos, en un cierto paralelismo con la tarea marxista de acabar con las ideologías, toda una paradoja moralizante: «La palabra 'ideales' no significa para mí otra cosa que *derribar ídolos*: en esto consiste mi misión». Pero esta negación, burla o crítica de los ideales es, a su vez, un ideal, el ideal de la verdad frente a la mentira. Los ídolos son la mentira; el mundo ideal es un mundo inventado y, por consiguiente, una mentira; y en la medida en que se ha inventado esa mentira se le ha quitado al mundo su sentido y su veracidad⁶⁰. La búsqueda de la verdad queda bellamente expresada en una de sus definiciones de filosofía: «La filosofía no es otra cosa que querer vivir entre los hielos, en las altas montañas, buscar todo lo que tiene de extraño y de problemático nuestra existencia». En 1885 escribía a su amigo Overbeck: «Mi vida consiste ahora en el deseo de que todas las cosas sean mejores de lo que yo entiendo y de que alguien convierta mis verdades en increíbles»⁶¹. Y, en contra de toda fatalidad o nihilismo, pondrá en boca de Zaratustra una palabra profética, salvadora, mesiánica: «Quiero enseñar al hombre el sentido de su existencia, que no es otro que el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube humana»⁶².

Pienso que se dan aquí contradicciones y paradojas que nos revelan las claves más eficientes en la lectura de este escritor tenido por cínico —loco o genial—, y no por un hombre enredado en su angustia, trasmisor de signos desesperados que no crea él mismo del todo, luchador por la vida, buscador del «sentido de la tierra», que nunca llega a poseer a su gusto. Quién sabe si en algún momento de sus últimos años de oscuridad experimentó, por fin, lo que puso en el pensamiento de Zaratustra: «Mi alma está sosegada y radiante como la montaña a la hora que precede al medio día; pero ellos creen que soy frío, que soy un bufón de ironía siniestra»⁶³.

ENRIQUE BORREGO

⁶⁰ *Ecce Homo*, 36.

⁶¹ *Briefwechsel*, III, 3, 63.

⁶² *Así habló...*, I, «Discurso preliminar», 31.

⁶³ *Así habló...*, *ibid.* 29.